

# El dinamisme del plural: assaig sobre la compatibilitat equívoca\*



ilar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)



**João de Pina-Cabral**  
Institut de Ciències Socials  
Universitat de Lisboa

**L'article indaga sobre el concepte de "compatibilitat ambigua" a partir d'exemples etnogràfics recollits al sud de la Xina (a Macau) a principis de la dècada de 1990. Es planteja que en els casos d'ambigüitat poden des de diversos nivells en funció de les situacions en què sorgeixen. L'objectiu d'aquest assaig és explorar com es relacionen i interactuen les creences amb la identitat de manera dinàmica.**

*The article looks at the concept of "ambiguous compatibility" based on ethnographic examples collected in southern China (in Macao) in the early 1990s. It suggests that in cases of ambiguity, they may differ depending on the situations from which they arise. This essay considers how beliefs relate and interact dynamically with identity.*

Aquest assaig és una exegesi del concepte de compatibilitat ambigua basat en un exemple et-

timonis de la manipulació de la primera persona del plural en diferents llengües amb resultats ambigus, cosa que va crear una situació dinàmica d'identificació i diferenciació. Es defensa que aquests casos d'ambigüitat poden llegir-se almenys des de tres nivells en relació amb la situació de compatibilitat en la qual sorgeixen. L'objectiu d'aquest assaig és explorar com es relacionen les creences amb la identitat de manera dinàmica de tal manera que es constitueixen mútuament.<sup>1</sup>

## Versemblança i universalitat

Seguint la pràctica antropològica tal com estableix un dels mecanismes retòrics més utilitzats comunament per redactar assajos antropològics, començaré narrant una sèrie d'esdeveniments que vaig viure en persona i després entraré a la generalització. Com fan els meus companys quan escriuen assajos d'aquesta manera, el meu objectiu és establir la rellevància i la versemblança de les generalitzacions amb les quals procediré.

Abans de fer-ho, però, prendré com a punt de partida la convenció antropològica que declara rotundament que les generalitzacions que trobareu en la segona meitat de l'article no provenen de l'exercici etnogràfic en el qual baso la meua història. Per contra, el desig d'explorar aquestes generalitzacions de manera creativa ha estat el que m'ha portat a dur a terme aquesta recerca etnogràfica que em va conduir fins a una ciutat estrangera (Macau, al sud de la Xina) en un nombre considerable de sortides de camp en el transcurs de la dècada de 1990. Com confio que em reconeixereu quan m'endinsi en aquestes generalitzacions, no sorgeixen del no-res, més aviat segueixen una arrelada tradició de debat relatiu al que és ser humà i la manera d'interpretar el que fan els humans. Per tant, aquests debats no només es basen en la ja llarga història de les institucions acadèmiques modernes d'arreu del món sinó que són hereus d'una tradició ininterrompuda d'erudició europea i

Traducció: Maria Gené Gil

\* Març de 2009.

*Macau esdevé un exemple paradigmàtic per introduir-se en com es relacionen les creences amb la identitat de manera dinàmica.*

aprenentatge que es remunta al temps dels grecs.

No ho nego. No obstant això, insisteixo en el fet que una afirmació aparentment tan òbvia pot induir a error, atès que depèn d'un procés de silenciar ideològicament el gran nombre de cadenes d'influència que travessa aquestes amarres més fàcilment visibles i que porta a totes les èpoques i tots els indrets de la història humana. No m'importa contribuir a aquest procés de silenciar aquestes cadenes i insisteixo que, emmarcades en el llenguatge de la discussió acadèmica, tan influïda per la recent hegemonia del continent europeu occidental, les meves consideracions tenen per objectiu respondre a problemes que són universals. Si tinc èxit o no a l'hora de fer una contribució útil no ho puc jutjar jo, però no se'm pot culpar de no haver-ho intentat.

De fet, alguns d'aquests debats –com què vol dir “ambigüitat” o “equivoc” i què és ser “compatible”– són centrals en qualsevol context humà i han deixat el seu rastre històric fins i tot en la història de les paraules que utilitzem. Podríeu argumentar, passi el que passi, que encara em baso en l'àmplia zona constituïda per les quatre o cinc llengües occidentals que parlo regularment en la meua vida acadèmica. Però hi discrepo, el meu discurs també està marcat per la meua familiaritat amb dos segles d'escriptura etnogràfica basada en l'antropologia –la rica herència de la nostra disciplina– i pel sistemàtic esforç que he fet per estar familiaritzat amb els escrits literaris i erudits de l'Extrem Orient, ni que sigui a través de traduccions.

En resum, tot i que escric la meua història des d'una perspectiva concreta, us demano si us plau que no deixeu de veure la brillantor dels colors de l'arc de Sant Martí que emergeix de les meves paraules i que apunten a l'enorme ambigüitat humana que s'inscriu tan profundament en l'afirmació que fem avui en dia que ningú de nosaltres pot esperar ser capaç de dibuixar un mapa complet d'influències, perspectives, ambigüitats i dubtes que motiven les seves tries lèxiques i l'elecció de la història. Mentre això succeeix, començo assegut a una taula en una ciutat concreta, sota una conjuntura històrica específica, amb la companyia de persones especificables, però estic contribuint



a un discurs que és per a tots els humans i per a totes les èpoques i que mira al passat per inspirar-se en tots els humans i en totes les èpoques, la ciència, si voleu.

Si començo a partir de la narració d'uns fets que s'han viscut realment és perquè és una manera demostrada de convèncer-vos que el que estic dient és versemblant. Compto que heu adquirit els instruments necessaris per interpretar els fets que descriuré, que us faran estar més predisposats a considerar-los fets probables. No vull prejudicar les vostres experiències de la vida real, no puc imaginar qui llegirà aquest article. Però pressuposo que el lector es farà una idea imparcial del tipus de situació de la qual parlaré i que, doncs, podrà ajustar el seu punt de vista per arribar a ser capaç de veure com a suposicions raonables el que extrec d'aquesta experiència.

La meua opinió en aquest aspecte és semblant a la de Pär Segerdahl, en afirmar que, quan comencem a parlar per primer cop, el que adquirim és una “llengua primària” que no s'ha de confondre amb la nostra llengua materna. La que ve a continuació no és més que una llengua entre altres i en el transcurs de les nostres vides la majoria de nosaltres acabem per aprendre altres llengües. No

1. Estic molt agraït a Mónica Chan, un cop més, pel seu indispensable coneixement i el seu enteniment crític, i a Ignasi Terrades, pels seus decisius ànims i companyonatge intel·lectual. També he de donar les gràcies a Alcida Rita Ramos i a Susana de Matos Viegas per haver debatut el concepte d'“equivoc” amb mi.

*Després de quatre segles de dominació portuguesa, Macau va passar, al desembre de 1999, a formar part de la República Popular de Xina: la perllongada convivència cultural permet endinsar-se en reflexions sobre els usos culturals, les seves variables i les subtils diferències entre, per exemple, “llengua primària” i “llengua materna”.*



obstant això, si ho fem és només perquè n’hem tingut una de primària. És en aquest sentit en el qual estic d’acord amb les persones que afirmen que, en els orígens, tots som políglotes. Aquesta llengua primària és una condició necessària per a ser capaços d’aprendre llengües, per tant, “no és una de les coses que se’ns pot dir que hem d’aprendre” (2001: 504). No l’aprenem parlant-la correctament perquè no existim abans de la llengua, sinó que ella ens forma a nosaltres. Estic d’acord amb Davidson que “la competència lingüística que les persones mostren en les conversacions pot diferir considerablement (i difereix), però s’arriba a l’enteniment mutu per mitjà de l’exercici de la imaginació, el coneixement general del món i la consciència dels interessos i les actituds humanes” (2005: 110).<sup>2</sup>

Hi ha un tipus de primàcia similar a l’experiència de seure a compartir menjar amb persones a la parla de les quals intentem trobar sentit. Com que intentem interpretar-les, sabem prou bé que elles també intenten trobar sentit al que nosaltres diem; com que intentem esbrinar a partir de les seves respostes com ens accepten, ells també ho fan. El fet de compartir una base comuna ens predisposa a sentir-nos units els uns amb els altres. Aquestes situacions intersubjectives formen el nostre jo, no el posposen. Basant-nos en això, doncs, aprenem

diferents maneres de fer-ho: comportament a taula, sabors dels aliments, regles d’etiqueta, maneres d’adreçar-nos als altres. Seure a taula, per tant, és molt específic en alguns sentits i molt general en altres.

### **El dinamisme del plural: un fet**

La meua dona i jo érem a Macau en un treball de camp com a part d’un projecte de recerca finançat per l’Institut Cultural de la ciutat. A principis de la dècada de 1990, la ciutat experimentava grans canvis i, en concret, les persones que feia temps que hi residien s’havien d’adaptar a una revolta política important que s’esperava per a desembre de 1999, moment en què, després de quatre segles i mig de dominació portuguesa, aquesta petita ciutat costanera es lliuraria a la República Popular de Xina com a resultat d’un acord conjunt signat entre els dos estats l’any 1987. Jo estudiava la població eurasiàtica –coneguda localment com població de Macau–, que té un paper molt important en l’administració de la ciutat des dels seus inicis en el segle XVI. La majoria de persones de Macau sabien perfectament de la meua presència, atès que n’havia entrevistat un bon nombre i participava en debats sobre el seu paper a la ciutat.

Un grup de joves professionals de Macau va decidir crear una associació per protegir els seus interessos en vista dels canvis que havien d’arribar. Per això, per mitjà de la mediació del vicepresident de l’Institut Cultural, que també era de Macau, em van cridar perquè sopés amb ells, a causa de la meua capacitat com a “especialista” en temes relacionats amb les persones de Macau. Vaig acceptar la invitació encantat, ja que era una ocasió perfecta per a dur a terme treball de camp. Accepto de bon grat les situacions en les quals puc participar dels esdeveniments sense haver de representar una situació d’entrevista; sempre he sentit que haver de fer preguntes (que després s’han de respondre implícitament de manera correcta o incorrecta) és un dels majors obstacles metodològics de la recerca sociocientífica. Gràcies a Déu, aquí la situació estava invertida, ja que ells pensaven que podria fer-los suggeriments. Com ocorre sovint, al final, no



*La convivència durant segles de dues cultures com la portuguesa i la xinesa ha significat, entre altres coses, que tot allò referit a l'etnicitat sigui viscut de manera ambivalent: per a certes qüestions, s'utilitzen unes mateixes estructures gramaticals però, per a d'altres, l'exclusió entre comunitats esdevé norma.*  
*Fotografia: dansa tradicional portuguesa a la plaça de la catedral de Macau.*



tenien res gaire concret per preguntar-me i estic convençut que ens vàrem beneficiar per igual del debat lliure que va sorgir.

El grup a taula estava compost per sis o set homes, tots ells amb estudis superiors i treballs o bé a l'Administració o bé a algun lloc proper als interessos de l'Administració, però amb aparences fenotípiques variades: alguns semblaven portuguesos, altres xinesos, n'hi havia un que pertanyia a la segona generació d'una família criolla capverdiana; un altre era fill d'una família d'antics xinesos convertits al catolicisme. A part d'aquests homes, la gran taula rodona del restaurant xinès també la formàvem jo, un universitari portuguès sense relacions llargues amb la ciutat i la meua dona, que havia nascut a la ciutat de pares xinesos i que parlava portuguès amb fluïdesa, tot i que l'acabava d'adquirir.

Asseguts entre ella i jo hi havia un jove policia descendent de xinesos portuguesos. Anava parlant amb ella i amb mi en el transcurs del sopar. En un cert moment, em vaig adonar que la meua dona em mirava com per cridar-me l'atenció, però jo no vaig entendre de seguida el seu missatge. De fet, el seu portuguès era bastant millor que el meu cantonès i es va adonar d'una cosa de la qual jo no m'havia adonat: l'home que seia entre nosaltres dos, quan es girava cap a mi o responia algú que s'estava dirigint a mi, parlava portuguès amb accent, però de forma fluïda i utilitzava sistemàticament la primera persona del plural (*nós*) per discutir els dilemes d'identitat amb els quals s'en-

frontaven les persones de Macau. No obstant això, quan es girava cap a ella o cap als homes que seien al costat de la meua dona, parlava cantonès amb fluïdesa i sense accent. El que va fascinar la meua dona va ser que utilitzava la primera persona del plural en cantonès (*ngo dei*).

En resum, l'home portava a terme una mena de resituació ètnica quan es girava cap a un costat i cap a l'altre. No obstant això, hi havia ambigüitat tant en la simultaneïtat de la seva acció com en el fet que no quedava clar si es resituava a ell mateix (cosa que la meua dona i jo vàrem pressuposar al principi) o ens resituava a nosaltres (cosa que vàrem arribar a contemplar més tard). Segui el que sigui, al paisatge ètnic de Macau, els xinesos i els portuguesos es veuen a si mateixos com a exclusius, atès que són els dos pols oposats d'una llarga disputa durant segles per l'hegemonia dels habitants de la ciutat i el seu territori.

Els eurasiàtics de Macau tradicionalment s'han posat de costat dels portuguesos. No obstant això, des de finals de la dècada de 1960, quan va quedar clar que els portuguesos abandonarien la ciutat algun dia, van començar un procés de redefinició de les fronteres ètniques (vegeu Pina-Cabral i Lourenço 1993, Pina-Cabral 2002). Precisament el nostre sopar tenia l'objectiu de debatre aquest assumpte. L'home el va resoldre de la manera més expeditiva però ambigua possible en optar per la primera persona del plural tant quan parlava portuguès amb un portuguès com quan parlava cantonès amb un xinès. El fet de ser marit i muller no ens va ajudar a resoldre aquesta ambigüitat, que només servia perquè aconseguíssim ser conscients de l'hàbil actuació de l'home, ja que del contrari no ens n'hauríem adonat.

Arribats a aquest punt, podríeu argumentar: aquell home sentia que era xinès i portuguès alhora, per tant, per què no havia d'usar la primera persona del plural en relació amb les dues identitats? És el que podríeu dir, per exemple, d'un ho-

2. En aquest aspecte, deixo de banda el debat de Davidson i Dummett relatiu a si el que es necessita és una llengua o un idiolecte (2005).

*M. de Montaigne i D. Davidson han estat autors que, des de perspectives diferents, han reflexionat sobre com els humans han afrontat el seus reptes vitals, tot cercant estratègies que de vegades són contradictòries en si mateixes, i propiciant alhora el sorgiment de conceptes com el de la « compatibilitat equívoca ».*

me que es considera culer i metge alhora. Podria utilitzar correctament la primera persona del plural per fer referència a ambdós col·lectius a la mateixa oració sense por de caure en contradiccions, ambigüitats o equívocs.

Així i tot, no és el cas de la situació actual, atès que, en el context ètnic en el qual se situava aquell home, els portuguesos i els xinesos consideraven que eren mútuament excloents; i si l'ambigüitat es basava a resituar-nos a nosaltres i no a ell mateix, hauria d'haver sabut (i el més probable és que ho sabés) que no hi hauríem estat disposats. Però la llacuna és encara més àmplia, atès que el tema de conversació del sopar era precisament l'ètnicitat, i la categoria ètnica sobre la qual s'estava debatent no era cap d'aquestes dues, sinó una tercera, la de Macau. Aquesta tercera categoria és necessàriament ambigua, ja que se situa entre les dues altres, tant des del punt de vista institucional com ètnic. Així i tot, si demaneu a qualsevol portuguès o xinès de la ciutat si són de Macau, respondran emfàticament que no.<sup>3</sup> No obstant això, no és tan fàcil trobar la dissociació inversa. En resum, estem tractant una situació de asimetria o d'ambigüitat i això és el que va reflectir l'encertada actuació d'aquell home.

### **Desviació i equívoc**

Mentre considerava com interpretar el gest de l'home, em va venir al cap el famós assaig de Montaigne sobre la desviació, en el qual argumenta que quan "alguna idea dolorosa s'apodera de mi, trobo més ràpidament la manera de canviar-la que no pas de dominar-la" (1993: 941). En els assumptes humans, afirma, sovint un s'enfronta a dilemes que no presenten solució. Així i tot, com que la vida segueix inevitablement, tot el que un pot fer és canviar el seu centre d'atenció. La desviació, per a ell, és una manera de continuar amb una situació de la qual no es pot escapar, sense haver-la de resoldre; però ell és totalment conscient de la ironia i de la tragèdia que això suposa. "Als que han de travessar un abisme terriblement angost se'ls diu que tanquin els ulls o que n'apartin la vista" (1993: 938). Però què passa si fallen una



passa i cauen realment en l'abisme? Hi ha ironia i fins i tot humor quan un no fa cas dels principis de coherència racional que el defineixen com a humà, permetent a un mateix desviar-se dels seus propis pensaments. L'assaig de Montaigne insisteix en l'assumpte més sorprenent de tots: l'autoengany intencionat i l'extraordinària manera que tenim els humans de desviar els nostres propis pensaments i emocions.

Incloïa l'ambigüitat d'aquest home autoengany intencionat?<sup>4</sup> Es va trobar amb un dilema per al qual no tenia solució: si s'identificava amb un de nosaltres, en les nostres identitats culturals i ètniques clarament dividides, implícitament es diferenciava dels altres. La identificació li proporcionava una mena de comoditat i seguretat enmig del futur incert de la seva ciutat; la diferenciació explícita, per contra, li causava malestar. Per això va tancar els ulls, per dir-ho d'alguna manera, i va fer veure que l'abisme ètnic no era just davant ell, amb la seva immensitat. El resultat va ser una situació de *compatibilitat equívoca*.

Proposo que fem un descans aquí durant una estona i examinem què podria estar implícit en l'elecció del terme *equívoc*. L'origen de la paraula es troba en una combinació entre el llatí *aequus*, que significa "igual", i *vocare*, que significa "cridar". L'adjectiu *equívoc* -a té diverses interpretacions, que assenyalen totes elles cap a la qualitat d'una cosa

que és incerta o que es presta a una doble interpretació. La paraula equivoque en anglès pot voler dir “homònim”. Però l’*Oxford English Dictionary* (en endavant, OED) inclou encara un altre ús del mot que ens interessa especialment: en música, el terme tècnic *equivocal chord* fa referència a un acord que es pot resoldre amb diferents tonalitats sense canviar-ne cap dels tons.

Ara bé, la mateixa naturalesa de l’equivoc en el qual el jove policia estava immers era equivoca, perquè depenia d’una hipòtesi implícita relacionada amb el que la meua dona i jo sentíem sobre la identificació amb ell: quelcom que ell no podia controlar, però que intuïa, motiu pel qual m’agrada l’ús musical que he citat anteriorment, atès que implica una mena d’actuació processal que es resol en la resposta real dels interlocutors. Per exemple, l’home deixava anar aquells pronoms de la mateixa manera en què un podria deixar anar una xarxa perquè sospita que podria haver-hi peix sota la brillant superfície de l’aigua. Aleshores un espera a veure què obté com a resposta, que pot afavorir els interessos propis o no. Però el que és especialment pertinent en aquest exemple és que, al començament, l’home no tenia la certesa positiva d’on recaurien els seus interessos reals. El que vull dir és que debatíem la identitat ètnica en una ciutat profundament dividida en què la premsa diàriament parlava de les interpretacions que feia la gent dels significats i les implicacions que tenien les categories ètniques i en què la mateixa Administració de la ciutat pagava un antropòleg vingut de molt lluny per desxifrar la naturalesa del debat.

En aquest context, la primera persona del plural utilitzada alhora en portuguès per parlar amb una persona portuguesa i en xinès per parlar amb una persona xinesa suposava per força contradicció, ja que mostrava que el parlant estava immers en alguna mena de procés de reclassificació recurrent. S’ha de reconèixer que el fet que nosaltres fóssim marit i muller significava que presumiblement érem *compatibles* i que ell estava en territori segur. Per continuar amb la metàfora de la pesca: podríem pressuposar que el fet de ser casats li feia pensar que hi havia peix nedant sota de la xarxa i l’esperonava a llançar la xarxa. Per tant, es tracta

d’una qüestió de comptabilitat a la qual retornaré en un altre moment.

L’home estava duent a terme un equivoc. En aquesta ocasió, l’OED dóna una definició per al terme *equivocation* que es troba sovint però que no em satisfà en aquest cas: “l’expressió d’una falsedat virtual en forma d’una proposició que (per tal de satisfer la consciència del parlant) és verbalment certa”. El fet d’utilitzar aquesta definició en aquest context hauria implicat l’existència de (a) falsedat i (b) un joc de paraules com a resultat d’una anàlisi incorrecta de la situació. Però, en relació amb la falsedat, no crec que puguem dir que l’home era fals, que en certa manera mentia; mentre que pel que fa a l’adequació verbal, tampoc no m’agrada la implicació que una paraula pugui utilitzar-se correctament d’un mode incorrecte, és a dir, que el significat d’una paraula en certa manera es trobi fora del seu ús correcte.

### Compatibilitat

El que més m’agrada d’aquest exemple és la manera en la qual il·lustra que les paraules (o els pensaments) i les accions mantenen un enorme grau d’interrelació. L’home no utilitzava les paraules de manera incorrecta o falsa, sinó que classificava les persones amb paraules. L’equivoc no es troba tant en el que l’home va dir sinó més aviat en qui era ell i qui érem nosaltres, en les implicacions del que va dir per a les nostres respectives identitats. Utilitzava els pronoms de tal manera que resituava les persones amb les quals parlava en relació amb ell mateix incloent-se a ell mateix en els col·lectius que les incloïen. Crec que podem pressuposar que ho feia perquè ens volia satisfer o, si més no, d’alguna manera volia iniciar una relació amb nosaltres.

---

3. Els xinesos nascuts a la ciutat no es refereixen a ells mateixos com a persones de Macau, sinó que utilitzen el nom xinès de la seva ciutat, que no té relació etimològica amb el nom portuguès i s’anomenen Ou Mun Yan.

4. Vegeu l’assaig de Donald Davidson relatiu a les debilitats de la voluntat a *Essays on Actions and Events* (2001 [1980]: 21-42).



*Els treballs de L. Wittgenstein han permès que ens adonem que, a la fi, el llenguatge és la font de tots els significats.*

Ara, doncs, tornem a l'assumpte de la *compatibilitat*, una paraula que el diccionari ens diu que vol dir "capaços de coexistir en harmonia" i que prové del llatí *compati*, format per *cum* ("amb") i *pati* ("patir", "permetre", "sofrir"), que significa "sofrir amb un; tenir llàstima, compadir-se d'algú". En resum, els orígens de la idea de coexistir es troben en les llengües de l'Europa Occidental en el sentit de compartir el destí d'algú en un context de patiment. Tot plegat no té per què portar-nos massa lluny. L'únic que necessitem per als nostres propòsits és reconèixer que el concepte de compatibilitat s'aplica a aquest cas; és adequat per a descriure què passa quan dues persones comparteixen taula i intenten trobar estratègies comunes mitjançant el recurs de la primera persona del plural, un mitjà primari per a provocar la identificació. Observeu que més que experimentar identificació, l'home ens l'estava provocant a nosaltres i, doncs, mitigava el seu propi sentiment d'ambigüïtat ètnica provocat pel fet que (a) no era ni xinès ni portuguès, (b) se sentia molt proper als dos grups i (c) la seva pròpia identitat com a persona de Macau s'estava qüestionant profundament, la qual cosa li provocava inseguretat. Podeu afirmar que es tracta només d'una hipòtesi interpretativa, i teniu raó, és la hipòtesi interpretativa que m'he ideat després d'haver viscut a Macau i haver compartit aquells moments amb ell i amb altres persones com ell i com jo.

Per resumir el que he descobert fins ara, puc qualificar tranquil·lament les accions verbals d'aquest home com una forma de *compatibilitat equívoca*. Es tracta d'un concepte al qual vaig arribar mentre escrivia sobre les dades que havia recollit a Macau i que vaig exposar per primera vegada en relació amb un cas molt més complex que aquest (vegeu 2002: 105-125).<sup>5</sup> El cas que ens ocupa ara és útil precisament a causa de la seva relativa simplicitat. Des d'aleshores el concepte ha estat utilitzat de maneres molt interessants per Susana de Matos Viegas, en el seu treball etnogràfic sobre els tupinambes d'Olivença (Brasil-2007: 237-273).

D'entrada, té lloc un cas de compatibilitat equívoca quan dues persones que comparteixen una acció (és a dir, que tenen interessos comuns, en el

sentit més ampli de compromís comú en el món; vegeu PINA-CABRAL i BESTARD 2003: 47-53) defineixen els termes d'aquestes accions que estan duent a terme conjuntament de maneres diverses. Des del punt de vista metodològic, aquesta formulació és molt útil perquè permet a l'etnògraf descriure situacions com l'anterior (en la qual no observem una correspondència entre supòsits culturals compartits, formulacions verbals i accions) sense haver de pressuposar irracionalitat. L'experiència etnogràfica suggereix que les situacions d'aquest tipus són més freqüents que el que un podria pressuposar si confiés en la mena de supòsits sociocèntrics que continuen caracteritzant les expectatives metodològiques de la majoria d'antropòlegs. Qualifico aquestes expectatives de "primitives" perquè es basen en un concepte predefinit de "camp" que és essencialment monocultural, monolingüe, simple des del punt de vista tecnològic i institucionalment estable (vegeu PINA-CABRAL 2009).

### Indeterminació

Per contra, argumento que la compatibilitat equívoca és un potencial de totes les interaccions socials, tant en el que no està decidit del significat que atribuïm a les formulacions de l'altre com en la propensió que tenim a identificar-nos amb els nostres interlocutors. Considerem el primer aspecte basant-nos en el concepte d'indeterminació de la interpretació de Donald Davidson. Seguint Quine, Davidson argumenta que "el que diem i entenem sobre les actituds proposicionals dels altres hauria de ser el que captem en fer correspondre les nostres pròpies oracions amb aquestes actituds" (2001: 77). Es tracta, essencialment, d'una tesi negativa, és a dir, una que estableix límits, rebutant opinions més optimistes relatives a les possibles interpretacions: "és un atac a la idea que els significats es poden capturar d'una manera exacta" (2005: 317). Tal com assenyala Davidson, "les oracions es poden utilitzar d'infinites maneres diferents per seguir el fil de les actituds dels altres i dels significats de les seves oracions. [...] no hi ha més en la identificació dels significats que el que





*Com a ciutat a cavall entre diferents cultures, Macau és un indret que permet entreveure com els individus, tot compartint interessos comuns, usen i defineixen expressions culturals i lingüístiques diferents per definir accions comunes.*  
 Fotografia: Temple A-Ma a Macau.

inclou captar aquestes complexes relacions empíriques” (ibíd.). Així doncs, la interpretació sempre és bàsicament indeterminada, atès que mai no és absoluta i que sempre depèn d’una relació entre el que interpreta, el que és interpretat i el món que els envolta i sense el qual no hi hauria marc referencial per a la interpretació. En les seves paraules, “sense un context social res no es pot considerar paraules mal aplicades en un discurs” (2005: 113).

El quid de la qüestió no és que el que es descriu és d’alguna manera menys real del que hauria estat possible per tenir accés directe a la categoria de l’altra persona ni que la indeterminació només té lloc perquè hi ha dues persones. “La indeterminació té lloc en qualsevol moment que el vocabulari sigui prou ric per descriure un fenomen de més d’una manera” (2005: 316) i, “atesa la riquesa de totes les llengües naturals, seria sorprenent que no fos sempre possible descriure els fets de qualsevol disciplina de moltes maneres” (2005: 317). En aquest sentit, la indeterminació no és una nosa per a les relacions humanes sinó que és deguda precisament al fet que tenim diferents perspectives que la comunicació i el significat són possibles. Ens aproximem al concepte de Wittgenstein del joc del llenguatge com la font de tot el significat (vegeu 2001 [1945]: 2e-4e).

Podeu argumentar, per tant, que atès que la indeterminació es troba en l’origen del llenguatge, no té sentit parlar d’ambigüitat, perquè utilitzaríem només aquesta paraula (molt valuosa) per descriure que, en qualsevol cas, no pot deixar de passar. M’agradaria rebatre-ho dient que, no obstant el fet que la indeterminació es troba a l’origen de

tot el significat, hi ha raons metodològiques de pes per utilitzar un terme com ambigüitat o equívoc en un nombre especificable de contexts. En la majoria de situacions d’indeterminació, el fet que la interacció continuï proporciona un procés dinàmic d’aproximació a la interpretació. Es tracta d’una implicació lícita del principi de caritat interpretativa de Davidson (per exemple, 2001: 211). No obstant això, en situacions de compatibilitat ambigua, tal com s’ha definit anteriorment, aquest procés de “caritat” sembla que es dificulta. Es comparteix el context de l’acció, però la diferència definitòria continua, el procés de caritat interpretativa es desconnecta. Les dinàmiques de l’aproximació es dificulten pels interessos dels agents, que comparteixen interessos en la situació, però defugen contemplar les implicacions irracionals del seu objectiu comú; és a dir, de la seva compatibilitat. A nivell col·lectiu, el procés no és poc probable que sigui feblesa de la voluntat: hi ha un silenci, quelcom és sord en el seu comportament intencional, com suggereix Davidson (2001 [1980]: 42).

### Equívoc i dilema

Val la pena observar que els investigadors de l’àmbit de la comunicació aplicada han examinat els usos pràctics dels missatges equívocs de diferents maneres que, en conjunt, ajuden a aclarir el nostre concepte. Segons Susan Kline i els seus col·legues, el terme “comunicació equívoca” és

5. Agraïxo a Jehanne Féblot-Augustins la seva ajuda amb la primera formulació d’aquest tema (vegeu PINA-CABRAL 1999).



equivalent a “ambigüitat estratègica”, i el defineixen com “l’ús de llenguatge estratègic per a donar respostes raonables a preguntes que, si es contestessin per mitjà de la comunicació clara i directa, podrien tenir repercussions negatives” (2009: 40). Van descobrir que entre els executius del seu estudi la comunicació equívoca té lloc a través d’un gran nombre de tècniques que Montaigne classificaria com a desviació i que sovint és responsable de la necessitat de satisfer objectius en conflicte (ibídem: 42). Típicament les persones la utilitzen quan s’enfronten amb la necessitat d’actuar davant dues opcions que perceben com igual de perilloses. A més, Kline *et al.* informen que els receptors estan més disposats a no qüestionar les respostes equívokes en situacions en les quals perceben que són necessàries i no culpar el parlant de la crisi a la qual està responent (ibídem: 54).

Aquestes observacions ens ajuden a centrar-nos en la relació entre equívoc i context: és a dir, el tema de la compatibilitat. Mentre que en la primera anàlisi es pot considerar l’equívoc com un exemple d’indeterminació, en la segona anàlisi, atès que respon a interessos pràctics, es pot veure com un cas molt específic d’indeterminació. En situacions de “crisi”, l’equívoc és el que permet la compatibilitat, atès que si els termes s’aclarissin més i els significats de les diferents persones estiguessin més en consonància per mitjà de la caritat interpretativa, sorgiria alguna mena de dissonància en forma de conflicte, però també podria tenir com a conseqüència una pèrdua dels interessos vitals. Així doncs, com és típic, el jove policia de Macau va trobar massa molest identificar-se amb un de nosaltres (portuguès o xinès, marit o muller) al cost de defugir la identificació amb l’altre.

Aquí arribem a l’assumpte de la consciència. Fins a quin punt el jove era “conscient” del que feia? Fins a quin punt la meua dona era conscient de la seva educada resposta de fer veure que no se n’havia adonat mentre em feia un senyal d’amagat? Com vam interpretar la situació quan en vam xerrar amb humor en el nostre camí de tornada a casa aquell vespre? Quan hi vam reaccionar, just després del sopar, certament no hauríem pogut fer

la mena de consideracions que exposo aquí. Com que la nostra formació com a científics socials ens atorgava una sensibilitat generalitzada cap a aquest tipus de situacions i com que la nostra presència al territori va ser deguda a la curiositat que teníem cap a assumptes relacionats amb l’etnicitat, no sé amb seguretat què és el que ens va fer que detectéssim la situació.

El fet perdura, així que vaig decidir deixar-lo per escrit en les meves notes de camp, per tant, segurament hi vaig veure alguna mena d’interès analític incipient. Estava acostumat a algun tipus de rellevància antropològica, fins i tot només arribava a les formulacions teòriques actuals en un estadi posterior i, per tal d’aconseguir-ho, trobava necessari llegir molt, debatre molt i aprendre encara més. El més extraordinari d’aquestes qüestions és que, tot i que vaig viure el fet en primera persona, no seria capaç de donar-vos respostes satisfactòries. Així doncs, retornem al paper de base de la indeterminació i la caritat interpretativa en la constitució del significat, que funcionen de manera similar quan el significat es comparteix intersubjectivament i quan es constitueix subjectivament.<sup>6</sup>

Deixem, doncs, el tema de la consciència sense tancar, com de fet crec que hauria de quedar (vegeu PINA-CABRAL i BESTARD 2003), perquè ha de considerar-se més un factor en procés de record (és a dir, de reconstrucció mental activa d’una situació) que un factor en la dinàmica de l’acció pròxima. Retorno a Davidson quan afirma que no creu que “normalment entenem el que diuen els altres reflectint-nos conscientment en el que volen dir, aplicant alguna teoria de la interpretació o evocant el que considerem indicis rellevants. Ho fem, gran part del temps, sense esforç, fins i tot automàticament. Ho podem fer perquè hem après a parlar molt com els altres i això explica el motiu pel qual generalment entenem sense esforç el que ens diuen” (2005: 112).<sup>7</sup> Així doncs, tal com podria semblar, aquesta mena de docilitat automàtica s’aplica fins i tot als nostres pensaments i accions.

Sigui com sigui, en situacions de compatibilitat equívoca, les persones poden no ser totalment conscients que els seus interlocutors estan definint



*La constel·lació de creences humanes, personals i col·lectives, solament tenen sentit en el marc del context en el qual s'expressen. Estudiants xineses a Macau.*

la situació en termes que contradiuen els seus, però segur que tenen interès a resoldre la diferència si amenaça la compatibilitat mútua. Com Kline *et al.* han observat (2009), hi ha compatibilitat en l'actitud de les persones que en enfrontar-se amb un dilema estan disposades a acceptar formes de comunicació ambigua com a resposta satisfactòria. De manera semblant, la meua dona i jo ens vam veure immersos en el dilema en el qual es trobava el jove policia; la meua dona va detectar immediatament el perill d'irracionalitat, però no va pressionar perquè es resolgués.

## Visions del món

Ara bé, hi ha dilemes que són conseqüència de simples consideracions pràctiques: per exemple, si encara no sé per què les màquines de la meua fàbrica han deixat de funcionar, què diré al periodista que s'acosta a la porta preguntant si hi ha algun problema? El més probable és que respongués de manera equívoca, per minimitzar la possible pèrdua de confiança pública resultat de l'anunci de l'avaria. Són casos simples, però l'exemple del jove policia ens adverteix d'un tipus de situació més complexa, en la qual els equívocs estan causats per definicions del context d'interacció que són tan divergents que no es poden resoldre.

L'exemple paradigmàtic a la literatura, que inspira obres tan influents com *The Songlines*, de Bruce Chatwin (1987), és el que ocorre quan el grup de caçadors troba els camperols. Colin Turnbull ho descriu en el seu famós llibre *The Forest People*:

*"El món del bosc és un món tancat, possessiu i hostil per a tots els que no l'entenen. A primera vista podríeu pensar que era hostil per a tots els éssers humans, perquè en tots els pobles trobeu la mateixa sospita i por cap al bosc, aquell món buit i impenetrable. [...] els pobles estan establerts entre plantacions en grans clapes que es retallen del cor del món que les envolta. És de les plantacions d'on procedeix l'aliment, no del bosc, i per als habitants del poble és una batalla constant per evitar que les plantacions s'omplin de males herbes. // Parlen del món que hi ha més enllà de les plantacions com si fos un lloc aterrador, ple d'esperits malvolents i no apte perquè hi visqui qualsevol, llevat dels animals i BaMbuti, que és com anomenen els pigmeus. Els habitants del poble [...] es queden en les seves plantacions i gairebé mai s'endinsen en el bosc excepte en cas que sigui absolutament necessari. Per a ells, és un lloc malèfic. Són forasters. // Però els BaMbuti són els autèntics habitants del bosc. Mentre que les altres tribus són intrusos relativament recents, els pigmeus viuen al bosc des de fa milers d'anys. És el seu món, i com a recompensa pel seu afecte i confiança els proporciona tot el que necessiten." (1961: 18-19).*

6. Recullo una afirmació relativa al temps feta per dos psicòlegs clínics que arriben a conclusions molt semblants quan afirmen: "Sembla que la gent va més enllà de la simple concepció lineal del temps d'Aristòtil i Newton, sostenint-se en concepcions i actituds múltiples cap al temps. Diferents concepcions del temps i modes d'experimentar el temps poden estar en conflicte les unes amb les altres. Aquests conflictes es poden donar en els nivells intrafísic i interpersonal o entre individus i les organitzacions i les comunitats de les quals formen part. La qüestió final és com els significats complexos del temps, malgrat que puguin ser equívocs, exerceixen una influència sobre el comportament." (LOMRANZ i SHMOTKIN 1991).

7. Trobo estrany que, de moltes maneres, Emmanuel Levinas expressi un concepte similar amb una expressió filosòfica totalment diferent, quan argumenta que "*En faisant ce que j'ai voulu faire, j'ai fait mille choses que je n'avais pas voulues. [...] Nous sommes ainsi responsables au-delà de nos intentions. [...] Nous avons un doigt pris dans l'engrenage, les choses se retournent contre nous. C'est dire que notre conscience et notre maîtrise de la réalité par la conscience n'épuisent pas notre relation avec elle, que nous y sommes présents par toute l'épaisseur de notre être. Que la conscience de la réalité ne coïncide pas avec notre habitation dans le monde.*" (1991 : 15).

La compatibilitat entre els pigmeus i els habitants del poble que explora Turnbull es basa en una forma d'equívoc que és essencial per als dos grups. Si els pigmeus s'acollissin a les definicions dels habitants del poble ("prendre-les seriosament", per dir-ho d'alguna manera), no podrien continuar vivint al bosc i viceversa. Atès que, quan es troben, volen cooperar i ser agradables els uns amb els altres, són propensos a acceptar l'equívoc.

Aquí ens aproximem a un segon significant del concepte de compatibilitat equívoca, en la qual les trobades intersubjectives de les persones estan marcades per estira-i-arronses que els eviten portar més enllà el procés de caritat interpretativa. Normalment hi ha present el reconeixement bàsic de la condició humana, per tant la comunicació té lloc, però es dificulta la dinàmica d'aproximació que el concepte implica (la caritat interpretativa), com tipifica l'acusació de ser una bèstia del fragment citat anteriorment. Això és causat pel que Turnbull esmenta amb senzillesa en afirmar que "Els BaMbuti són els autèntics habitants del bosc. Mentre que les altres tribus són intrusos relativament recents, els pigmeus viuen al bosc des de fa milers d'anys. És el seu món [...]".

Estem davant un tema que clarament supera les fronteres de la comunicació personal: es tracta d'un tema de construcció col·lectiva de "visions del món" durant dècades, segles i mil·lennis. La gent s'ajusta als camins de l'associació entre categories, maneres de viure al món que han traçat els que els han precedit i, en aquesta mesura, els formen com a persones. El fet d'estar preparats per a la caritat interpretativa pràctica i la nostra propensió a viatjar en els mateixos camins associatius que els nostres iguals és precisament el que, en situacions de dissonància radial, ens fa no estar disponibles per a una major aproximació.

Les creences no són unitats de significant auto-suficients, més aviat estan necessàriament integrades en xarxes que els "donen sentit". En paraules de Wittgenstein: "Només en el corrent del pensament i la vida les paraules tenen significat" (citat a NEEDHAM 1985: 25). Es tracta d'un concepte molt similar a l'afirmació de Davidson que "la incoherència radical en les creences és [...] im-

possible" (2001: 99). Si això és així, no ens podem sorprendre de trobar que les creences tendeixen a ser coherents i que som propensos als "hàbits de construcció de creences" (QUINE i ULLIAN 1970: 59). De fet, com afirma Davidson, "es pressuposa la veritat d'una creença que és coherent amb un conjunt significatiu de creences" (2001: 138-139).

"Tenir sentit", doncs, no és una característica de cada creença per si sola, més aviat és una funció de l'ús de les creences; és a dir, la manera en la qual les creences són coherents amb altres en móns compartits intersubjectivament. No obstant això, sense haver d'arribar a l'extrem improbable d'afirmar que, en qualsevol moment, les creences d'una persona s'estructuren sistemàticament, tenim motius per cercar l'existència de concatenacions de creences, que actuen com a bases compartides per a la vida social. Bàsicament, per als propòsits del desenvolupament còmode de les activitats de la vida quotidiana i el compromís intersubjectiu, la gent troba útil adherir-se a les "visions del món"; és a dir, amplis patrons de creences que són compartides mundialment pels seus interlocutors socials en el dia a dia.<sup>8</sup>

Així doncs, la fixació i la transmissió d'una creença depenen de la manera en la qual "té sentit" a través de la relació amb un procés de compartir camins associatius basats en un context sociocultural particular. Cada creença s'integra simultàniament en la xarxa general de creences de la persona en qüestió i en la xarxa localitzada de creences associada al domini en el qual té lloc. A més, atès que una creença és una part intrínseca de la comunicació interpersonal, la seva fixació i transmissió no es pot separar del context comunicatiu en el qual té lloc.

Per tant, les visions del món són constel·lacions de creences, que no existeixen fora del context en el qual s'expressen. Estan dirigides a la pràctica social perquè són indispensables per a mesurar el grau de predictibilitat d'aparèixer en la interacció social i perquè no existeixen com a teories preconcebudes, sinó com a tendències. Són camins afavorits a través de la xarxa de les creences, per dir-ho així. De fet, els etnògrafs les han identificades en totes les àrees definides de l'intercanvi so-



*Pel fet de viure entre expressions culturals diferents, Macau és un exemple per comprendre els costos personals que comporta viure en una « cultura de frontera », en la qual la « compatibilitat equívoca » esdevé una altra dimensió en la construcció cultural, personal i col·lectiva.*



cial, i es diversifiquen típicament per la constitució de dominis de coneixement. Amb el transcurs dels anys, els etnògrafs han après a descriure aquestes formes de patrons com a prototipus o classificacions, utilitzant expressions del tipus “X es refereix a això o a allò” o “X classifica les coses en això i allò”, respectivament. Treballa sobre la pressuposició que tant els etnògrafs com els seus supervisors antropològics versats en el tema i els lectors han trobat útil pensar d’aquestes maneres. Per tant, el tema no es pot simplement descartar, amb la qual cosa podem concloure que la identificació de les visions del món (i els prototipus i les classificacions que en formen part) són una manera molt útil d’interpretar les interaccions diàries de les persones.

No obstant això, no pressuposo que les persones tinguin aquestes coses (visions del món, prototipus i classificacions) en el cap, per dir-ho d’alguna manera, com a imatges reals o representacions preformades. Al contrari, suggereixo que les classificacions i els prototipus que els antropòlegs han après per descriure existeixen estadísticament (i no mecànicament) com a tendències en la manera en la qual les persones concatenen les creences. Aquestes concatenacions només existeixen perquè són útils per a les persones en la manera en la qual tracten del món i de les persones. Així doncs, les visions del món –com a camins a través de la xarxa de creences– es veuen reforçades cons-

tantment per l’ús i la resposta al món sociocultural objectivable que envolta tota interacció humana. Són com camins a la jungla: no existeixen abans del procés de passar la gent que els forma i sense el qual desapareixerien.

Típicament, a Macau, durant un període de quatre segles i mig dues visions del món culturalment divergents es van trobar sense arribar a fusionar-se: la xinesa i l’europea. Per a les persones implicades, la situació va adquirir tal magnitud que sortir del món al qual pertanyien comportava grans riscos: tant l’imperi xinès com l’Església catòlica responien amb molta mà dura a les persones que vacil·laven o volien jugar a dues bandes alhora. El segle XVII, en el moment d’esplendor de l’imperi Qing i de la Inquisició, el procés va adquirir una brutalitat impressionant. Posteriorment, durant el que podríem anomenar segle britànic, la política de les fronteres culturals no va ser menys dura. Però encara en temps més recents, si llegiu la novel·la *The Monkey King*, de Timothy Mo, sobre el Hong Kong de la dècada de 1970 (1978), veureu que aquest cisma entre les dues visions del món continuava suposant por i perplexitat considerables. En la seva novel·la basada en la vida de Martha Mierop, *City of Broken Promises*, Austin Coates explora molt gràficament la manera en la qual aquests dilemes actuen en el Macau colonial (1967). Un cop una persona canvia de bàndol, està protegida fins a cert punt pel nou entorn, però l’espai entre els dos móns està ple d’immensos perills. No suggereixo que es forçés les persones a elegir un dels dos bàndols en contra de la seva vo-

---

8. Vegeu PINA-CABRAL 1986: 4-5. Per a un suggeriment semblant, vegeu l’ús de “visió del món” que fa Michael Lynch (1998). Sense entrar en el seu debat amb Davidson (p. 31-54), crec que la insistència posterior que hi ha un nombre limitat de creences que podem atribuir a una altra persona que són contràries a les nostres creences no és compatible amb el concepte que les creences de les persones difereixen: “no podem afirmar de manera intel·ligible que els esquemes [conceptuals] són diferents, ni podem afirmar de manera intel·ligible que siguin esquemes” (DAVIDSON 1984: 198). Sóc plenament conscient que estic evitant l’espínós assumpte de diferenciar “conceptes” de “creences”.

*El traspàs de la sobirania a la República Popular de la Xina el 1999 significà, per a molts ciutadans de Macau, que el seu mode de vida, basat en bona mesura en el concepte de “compatibilitat equívoca”, es posava en perill.*  
*Fotografia: manifestació a Macau per les noves lleis de seguretat (desembre de 2008).*



luntat. Al contrari, dic que el procés que empeny algú a acceptar una definició socialment formada del món –una visió del món en el sentit ampli del terme– és en el qual entrem pel simple procés amb el qual tenim accés al significat i esdevenim persones.

Tot el que intento establir és que en situacions com aquesta, en la qual es troben diferents visions del món –i no poden considerar-se exemples poc freqüents a la història de la humanitat<sup>9</sup>–, les persones sovint es troben en situacions de compatibilitat que no els permeten una aproximació addicional al significat. Pensem en el gran nombre d'exemples de situacions de comerç, en les quals la gent estava interessada en l'intercanvi i en el que s'intercanviava, però rebutjava fusionar les seves concepcions radicalment diferents de la situació d'intercanvi. La història del mercantilisme i el colonialisme està plena d'exemples de compatibilitat equívoca d'aquest tipus.

### **Fronteres i estigma**

No obstant això, per portar l'argument una passa més lluny, hem de considerar el que succeeix amb el pas del temps a llocs com els pobles congolesos de la selva d'Ituri quan els pigmeus visiten els habitants del poble, o a Macau i en moltes altres ciutats i mercats del món en què cohabitaven persones amb visions del món molt divergents durant llargs períodes de temps. Desenvolupen maneres de simplificar la situació i accelerar els seus interessos. Sorgeix una mena de metacultura per mitjà de la manera en la qual la gent guia l'ambigüitat. Torna a aflorar la misteriosa qüestió de l'autoengany intencionat.

Amb el temps, un missioner que adoctrina setmanalment els seus cristians segurament acaba per tenir dubtes pel que fa al concepte d'equívoc; els habitants del poble que rebien la visita dels criats pigmeus segurament sospitaven que finalment escaparien del captiveri tornant a les coses misterioses que feien en el bosc! Quan emergeix el dubte a la consciència? Ho fa alguna vegada? Tot depèn. Però el que vull emfasitzar per a aquest argument és que la compatibilitat equívoca és quelcom que

un podria aprendre a apreciar sense haver-la de resoldre. No obstant això, quan succeeix els rasres del dilema no desapareixen, continuen operant de manera silenciosa i acaben afectant totes les persones que practiquen l'ambigüitat.

Amb el temps, els que viuen a la frontera acaben marcats per la frontera: traductors, viatjants comerciants, mestissos, missioners i fins i tot antropòlegs, aquests exemples de la marginalitat acaben patint l'estigma de la seva condició. No podem pressuposar que no hi ha ambigüitat a la seva posició, que tots són capaços de provocar exegesis analítiques de la naturalesa de les diferències entre els dos móns per als quals han de construir els ponts. La qüestió és que, en un món dividit des dels punts de vista cultural i ètnic, la compatibilitat equívoca té un preu i, amb el temps, esdevé una font d'estigma i de dilema personal. Es tracta, doncs, d'un tercer significat del concepte, un que finalment pot ajudar-nos a explicar el sentit d'orgull ferit que pot portar una persona a ficar-se en la mena de “duplicitat” a la qual es va arriscar el nostre jove interlocutor.

Estava en terreny segur amb nosaltres, per dir-ho d'alguna manera, i estic gairebé segur que ell ho notava. Però podria no haver-ho estat i podria haver-se topat amb prejudicis, un prejudici amb el qual fàcilment es trobarà en els carrers de Hong Kong i Macau pel fet de ser eurasiàtic, malgrat que vivim en una època de globalització i tolerància.

\* \* \*

Per concloure aquest assaig, m'agradaria emfasitzar que el concepte de comptabilitat equívoca aquí es presenta com a una eina analítica per a tractar de les interaccions d'un tipus determinat

que, no obstant això, són parts de processos molt més generals. En el transcurs de la interacció intersubjectiva té lloc un procés creatiu de transformacions successives dels punts de vista pertinents d'identificació i diferenciació. És el que hem vist en treballar amb el nostre exemple, en què hem estat testimonis d'una manipulació de la primera persona del plural. L'ús de pronoms és una manera constant de produir i canviar la identificació i la diferenciació en la qual el que és singular i el que és plural es reavaluen constantment.<sup>10</sup> Aquest dinamisme dels plurals provoca respostes dels participants en la interacció i marca el món que els envolta (i aquí també incloc la memòria de la gent). Finalment, són aquestes marques les que constitueixen els llaços de la identitat social.

9. Vegeu també PINA-CABRAL 1996, en què he explorat la relació entre la marginalitat i l'hegemonia.

10. De fet, en mandarí, però no en cantonès, com en moltes llengües africanes, hi ha més d'un tipus de primera persona del plural (que inclouen o exclouen l'interlocutor immediat). No obstant això, no és el cas en l'exemple que es relata en aquest assaig. Agraïxo a Ramon Sarró que m'hagi fet fixar-m'hi.

## BIBLIOGRAFIA

- CHATWIN, B. *The Songlines*. Nova York: Penguin Books, 1987.
- COATES, A. *City of Broken Promises*. Hong Kong: Oxford University Press, 1987 [1967].
- DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press, 2001 [1980].
- DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- DAVIDSON, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DAVIDSON, D. *Truth, Language and History*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- KLINE, S.L., SIMUNICH, B. i WEBER, H. "The Use of Equivocal Messages in Responding to Corporate Challenges", *Journal of Applied Communication Research* 37 (1), pàg. 40-58, 2009.
- LEVINAS, E. *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Grasset, 1991.
- LOMRANZ, J. i SHMOTKIN, D. "The equivocal meanings of time: Exploratory and structural analyses", *Current Psychology* 10 (1/2), 1991.
- LYNCH, M.P. *Truth in context: An Essay on Pluralism and Objectivity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998.
- MATOS VIEGAS, S. de. *Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Lisboa; Rio de Janeiro: Alameda, 7Letras, 2007.
- MO, T. *The Monkey King*. Londres: Deutch, 1978.
- MONTAIGNE, M. de. *The Complete Essays*. Trad. M.A. S Creech. Londres, Penguin Books, 1993.
- NEEDHAM, R. *Exemplars*. Berkeley, Califòrnia: University of California Press, 1985.
- PINA-CABRAL, J. de. *Sons of Adam, Daughters of Eve: The peasant worldview of the Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- PINA-CABRAL, J. de. "A Difusão das Margens: Margens, Hegemonias e Contradições na Antropologia Contemporânea" a *Mana* 2 (1), Rio de Janeiro, 1996, pàg. 25-57.
- PINA-CABRAL, J. de. "Trafic humain à Macao: Les compatibilités équivoques de la communication interculturelle" a *Ethnologie Française* XXIX (2), 1999, pàg. 225-236 (també: "El comerç de persones a Macau; un cas de desajust intercultural recurrent?" a *Antropologia del parentiu*, ROIGÉ, X. et al. (org.), Barcelona: Icaria, 1998, pàg. 99-128).
- PINA-CABRAL, J. de. *Between China and Europe: Person, Culture and Emotion in Macao*. LSE Monographs in Social Anthropology 74. Londres, Nova York: Berg/Continuum, 2002.
- PINA-CABRAL, J. de. "Larger truths and deeper understandings" debate with Jean Lydell, *Social Anthropology* 16 (3), pàg. 346-354, 2009.
- PINA-CABRAL, J. de. i LOURENÇO, N. *Em terra de tufoes: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Macau: Instituto Cultural, 1993.
- PINA-CABRAL, J. de. i BESTARD CAMPS, J. "A acção social e os limites do interesse" a PINA-CABRAL, J. de. *O homem na família*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pàg. 47-53, 2003.
- QUINE, W.V. i ULLIAN, J.S. *The Web of Belief*. Nova York, Random House, 1970.
- SEGERDAHL, P. Comment to Stuart Shanker "What children know when they know what a name is", *Current Anthropology* 42 (4), pàg. 503-4, 2001.
- TURNBULL, C. *The Forest People*. Londres, The Reprint Society (Chatto & Windus), 1961.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford, Blackwell, 2001 [1945].